



## Archives de sciences sociales des religions

156 | octobre-décembre 2011  
Bulletin Bibliographique

---

### Tisa Wenger, We Have a Religion. The 1920s Pueblo Indian Dance Controversy and American Religious Freedom

Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2009, 333 p.

Carmen Bernand

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/22960>

ISSN : 1777-5825

#### Éditeur

Éditions de l'EHESS

#### Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2011

Pagination : 290

ISBN : 9782713223273

ISSN : 0335-5985

#### Référence électronique

Carmen Bernand, « Tisa Wenger, We Have a Religion. The 1920s Pueblo Indian Dance Controversy and American Religious Freedom », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 156 | octobre-décembre 2011, document 156-114, mis en ligne le 17 février 2012, consulté le 22 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/22960>

---

Ce document a été généré automatiquement le 22 avril 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

---

# Tisa Wenger, *We Have a Religion. The 1920s Pueblo Indian Dance Controversy and American Religious Freedom*

Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2009, 333 p.

Carmen Bernand

---

## RÉFÉRENCE

Tisa WENGER, *We Have a Religion The 1920s Pueblo Indian Dance Controversy and American Religious Freedom*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2009, 333 p.

- 1 Ce livre passionnant porte sur les controverses qui éclatèrent aux États-Unis dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et qui se poursuivent jusqu'à nos jours, sous des formes diverses, au sujet des danses des Indiens Pueblos et de leur appartenance (ou non) au domaine de la religion. À partir d'une documentation en grande partie de première main, l'auteure développe les enjeux d'un débat à la fois politique, juridique et religieux, en suivant pas à pas les différentes étapes. Les différents groupes de l'ensemble Pueblo – nom colonial espagnol qui signifie peuple et village – faisaient partie, jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, de la Nouvelle-Espagne, puis du Mexique indépendant. En 1846, la guerre du Texas ampute le Mexique d'un vaste territoire septentrional et les Pueblos, parmi d'autres peuples, natifs ou métis (les Hispanos dans la terminologie américaine), intègrent les États-Unis d'Amérique. C'est donc à partir de cette date, surtout dans le dernier tiers du siècle, que l'assimilation de ces Indiens convertis au catholicisme par des franciscains espagnols, au XVII<sup>e</sup> siècle, va se poser comme une nécessité. Entre la fin de la Guerre de Sécession et 1933, date de la nomination par le président Franklin Delano Roosevelt, de John Collier à la tête du New Deal for Indians, l'ouvrage présente les arguments assimilationnistes, progressistes ou modernistes concernant les superstitions

des Indiens qui seront finalement reconnues comme étant une religion à part entière, méritant par conséquent le respect, au nom de la liberté religieuse inscrite dans la Constitution américaine. À partir de la reconnaissance officielle des danses rituelles comme étant l'expression d'une religion, le débat prend une tournure plus politique et devient, au début du XXI<sup>e</sup> siècle, une revendication qui porte sur le territoire indien et sur l'inaliénabilité des terres sacrées. Le livre se clôt par une réflexion qui dépasse le cadre Pueblo et touche les Native American Indians et leurs droits dans les États-Unis contemporains.

- 2 Tel est, de façon succincte, le contenu de ce livre. Mais la richesse de la discussion et l'intérêt théorique de ce cas de figure – les Indiens catholiques – mérite que l'on s'y attarde un peu. Selon une politique missionnaire appliquée partout dans les Amériques, les franciscains ont toléré dans un premier temps les danses et les rites indigènes, qui ont célébré les fêtes catholiques imposées par les religieux. C'est ainsi qu'il n'y eut pas de contradiction véritable entre la conversion au catholicisme des peuples païens américains et le maintien de coutumes festives comme la danse des oiseaux géants, les Shalako, « messagers des dieux » des Zuñi, qui étaient vus comme une version indigènes des anges.
- 3 Cette période de tolérance prend fin en 1660, avec la destruction des maisons cérémonielles ou *kivas* par les religieux et la campagne menée contre la sorcellerie indienne. Les spécialistes de l'Amérique hispanique pourront faire des rapprochements intéressants avec les extirpations organisées par les jésuites au Pérou dans la région de Cajatambo à peu près à la même époque. Nous sommes en présence d'une situation bien connue, caractérisée par une intégration d'éléments païens tolérables dans les pratiques catholiques, intégration remise en cause au XVII<sup>e</sup> siècle par la peur de la sorcellerie et de l'idolâtrie. Les Pueblos, unifiés par la répression, se révoltent en 1680 et la Couronne espagnole ne reprendra en main la région qu'en 1692, sans pouvoir vraiment contrôler les Hopis qui restent en dehors de l'influence de la Nouvelle-Espagne.
- 4 Avec l'indépendance du Mexique, en 1821, les franciscains sont sommés de retourner en Espagne. Quelques années plus tard, les États-Unis annexent un territoire fortement métissé dont la capitale est Santa Fe, et qui devient l'État de New Mexico.
- 5 Le courant assimilationniste se développe dans les années 1880, au nom de la nécessité de civiliser les populations marginales ou étrangères – les immigrants. À juste titre – et c'est l'un des aspects intéressants du livre – l'auteure met toujours en relation les programmes politiques et les idées dominantes à l'époque, ici la référence principale est Lewis Morgan, le fondateur de l'évolutionnisme culturel. Rappelons que pour lui, tous les peuples en dépit de leurs origines, avaient le même potentiel pour acquérir la civilisation, ce que Condorcet disait près d'un siècle plus tôt à propos de la perfectibilité des hommes. Dominés par les protestants, les assimilationnistes combattent les cérémonies indigènes au nom de la superstition, mais aussi du gaspillage, comme ce fut le cas pour le rite du *giveaway* pratiqué par les Indiens des plaines et qui impliquait une sorte de potlatch incompatible avec la rationalité économique. L'auteure insiste sur quelques figures marquantes de ce courant, généralement des femmes comme Matilda Coxe Stevenson, première ethnologue chez les Zuñi, ethnologue de l'urgence, ou Mary Disette, qui combat les traditions primitives des Pueblos au nom de la dignité de la femme. Pour les Pueblos, qui se disent catholiques, les cérémonies sont des coutumes qui font partie de cette tradition.

- 6 La rigidité des assimilationnistes protestants est contestée par les modernistes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et début du XX<sup>e</sup> siècle, notamment des artistes qui trouvent dans les cérémonies indiennes une source d'inspiration et de renouveau spirituel. Le paradigme théorique a changé et l'évolutionnisme fait place au relativisme culturel de Boas et de Tylor. Beaucoup de détails intéressants pour l'étude des rapports entre le monde des Indiens et les cercles artistiques sont présentés dans le chapitre 2, depuis la création d'une image spirituelle et régionale du Southwest américain jusqu'à l'analyse des tableaux évoquant le lien étroit entre l'Indien et la *wilderness* dans la peinture. La dimension économique n'est jamais absente puisque l'un des arguments donnés par les modernistes pour le maintien des cérémonies est l'attrait qu'elles offrent pour le tourisme. Le lecteur découvre la personnalité singulière de Mabel Dodge Luhan, riche artiste américaine, partisane des danses rituelles et épouse d'un Indien Taos. Il est regrettable qu'Amy Warburg ne soit même pas mentionné, étant donné le rôle considérable qu'il a joué dans la réinterprétation artistique des rituels Pueblos.
- 7 Bien évidemment, les danses, fustigées par les uns et louées par les autres, ne sauraient occulter les menaces qui s'abattent sur le monde indien, spolié de ses terres et, par conséquent, de ses traditions. Au sein même des villages indigènes, les progressistes, c'est-à-dire ceux qui ont reçu une éducation dans les écoles protestantes, s'insurgent contre les traditionnalistes, accusés de maintenir les Indiens dans l'ignorance. Parmi ces progressistes, l'auteure campe l'action de quelques leaders, qu'ils soient ou non indigènes, comme John Collier, qui mène une lutte acharnée en faveur des droits des Pueblos à la terre et aux lieux sacrés. Les arguments évolutionnistes n'ont pas disparu puisque les Pueblos, au sein du groupe constitué autour de John Collier, jouissent d'un statut élevé comme étant « the last relics on the continent of the famous Aztecs and the descendants of the Montezumas » (p. 125).
- 8 Le combat autour des danses rituelles se focalise désormais sur leur prétendue obscénité. Pour les défenseurs des Indiens, en revanche, qui s'appuient sur le livre de Havelock Ellis, *The Dance of Life*, publié en 1923, les danses sont à l'origine de la religion. L'identification des cérémonies avec la religion, dans le sens occidental du terme, relance le débat. Au nom de la liberté religieuse, les danses doivent être maintenues. Mais en adoptant, pour décrire les festivités indiennes, une définition occidentale de la religion, leur champ se trouve restreint et exclut toute considération non utilitaire de la terre ou toute conception du pouvoir politique. L'auteure analyse les conflits entre la « religion indienne » et l'école, la place des rites initiatiques et leur incompatibilité avec les rythmes scolaires, mais aussi le droit revendiqué par les progressistes de ne pas participer aux cérémonies et leur refus de devenir des objets touristiques.
- 9 La liberté religieuse au XXI<sup>e</sup> siècle signifie pour les Indiens la récupération des objets sacrés des musées et des restes humains, l'utilisation du peyotl, les rituels de guérison et de bien-être communautaire. La construction de la religion indienne dépasse le cadre des groupes ethniques, comme c'est le cas du mouvement intertribal *pow wow*. Enfin, les leaders indigènes développent de nouvelles stratégies qui ne relèvent pas de la liberté religieuse pour récupérer les lieux sacrés, fondées sur le National Historic Places Act (1996) dont il est encore trop tôt pour mesurer l'efficacité.